

***FILOZOFIA A RELIGIA W DZIEJACH
FILOZOFII POLSKIEJ. INSPIRACJE
– KRYTYKA, RED. S. JANECZEK,
A. STAROŚCIC, LUBLIN 2014, SS. 521.***

W roku 2010 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jan Pawła II odbyła się pierwsza lubelska edycja zasłużonych spotkań, znanych jako Seminaria Historyków Filozofii Polskiej, cyklicznie organizowanych od 2006 r. na Uniwersytecie Warszawskim, Uniwersytecie Jagiellońskim oraz KUL. Spotkanie poświęcone zostało wówczas światopoglądowym odniesieniom filozofii polskiej. Podczas tego czwartego wówczas Seminarium omawiano relacje jakie zachodzą między filozofią a światopoglądem, tyle w aspekcie metodologicznym co historycznym. Pokłosiem tego spotkania jest tom *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*¹. Wygłoszone wówczas wystąpienia podejmowały niejednokrotnie uszczegółowienie tytułowej problematyki, jakim jest kwestia relacji między religią a filozofią, naznaczona trwałą inspiracją, ale i nierzadkimi konfliktami, których przyczynę lapidarnie ujął o. Józef Maria Bocheński: „Między filozofią a religią dochodzi niekiedy do ostrego starcia, niekiedy do zgodnej symbiozy; starcie występuje najczęściej wtedy, kiedy filozofowie wychodzą z założeń poglądu na świat różnego od założeń danej religii, i na odwrót

¹ *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Lublin 2011. Zob. P. Burba, *Filozofia na tropie światopoglądu (Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej)*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 434), „Zeszyty Naukowe KUL”, 55(2012), z.1, s. 104-109.

– zgodna symbioza występuje tam, gdzie założenia (postawa wobec rzeczywistości) są podobne².

Stąd organizatorzy VI Seminarium Historyków Filozofii Polskiej, które odbyło się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 23-24 września 2014 r., postanowili powrócić do problematyki podejmowanej na poprzednim spotkaniu lubelskim, tym razem pytając wprost o relacje między filozofią a religią, które ujawniły się w dziejach polskiej kultury filozoficznej. Seminarium skupiło badaczy z największych i mniejszych ośrodków naukowych, gromadząc nie tylko wybitnych specjalistów, posiadających wieloletnie doświadczenie naukowe, ale stwarzając okazję podzielenia się wynikami aktualnie prowadzonych badań przez doktorów i doktorantów. Trwałym pokłosiem tych rozważań jest obszerna, jak zwykle starannie wydana przez Wydawnictwo KUL publikacja, powstała pod redakcją ks. Stanisława Janeczka, kierownika wspomnianej katedry, oraz Anny Starościc³.

Redaktorzy podkreślają, że wobec zróżnicowania tematycznego poszczególnych artykułów postanowili przyjąć najprostszy, chronologiczny układ artykułów, starając się jednak, tam gdzie to było możliwe, powiązać również zagadnienia tematycznie. Większość z czterech rozdziałów omawianego tomu poświęcona jest bliższym mentalności współczesnej i bardziej znanym dokonaniom wieku XIX i XX. Może więc lepiej zwrócić obecnie uwagę na dokonania starsze, zwłaszcza że są one przedmiotem artykułów wyraźnie obszerniejszych, choćby to np. napisany z polemicznym zacięciem artykuł Jana Skoczyńskiego, poświęcony aktualnemu zainteresowaniu mesjanizmem, łączącym sferę polityki i religii, jak się zdaje najbardziej zachęcałby do dyskusji.

Cześć pierwsza omawianego tomu, skromniejsza, dotycząca myśli staropolskiej, zawiera cenne teksty dyskutujące ze stereotypami dotyczącymi epoki oświecenia. Tekst pierwszy, autorstwa Mariana Skrzypka, zasłużonego badacza francuskiego religioznawstwa oświeceniowego i myśli Denisa Diderota⁴, przeciwstawia się stereotypowemu spojrzeniu

² J. M. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Komorów 2009, s. 26.

³ *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2014, ss. 521.

⁴ M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Warszawa 1989; tenże, *Filozofia Diderota*, Warszawa 1996.

na oświeceniową ideę tolerancji w Europie, promowaną przez jednego z najbardziej wpływowych myślicieli tego okresu, jakim był Wolter. Artykuł demaskuje obiegowe opinie ukazujące Woltera jako szermierza tolerancji i wolności religijnej w Europie⁵. Omawiane studium ukazuje francuskiego myśliciela jako zagorzałego przeciwnika konfederacji barskiej, w której upatrywał najjaskrawszy przejaw katolickiego fanatyzmu⁶. We władcach państw zaborczych, z którymi współpracował, widział natomiast gwarantów oświecenia europejskiego i tolerancji religijnej. Za

⁵ Już w 1991 r. Stanisław Zapaśnik starał się obalić mit Woltera jako „obrońcy wolności”, wskazując, że podobnie jak szereg innych czołowych intelektualistów oświecenia był człowiekiem służalczym, zakompleksionym i próżnym, dbającym jedynie o popularność i własne interes: „W 1762 roku Katarzyna II podejmuje zabiegi mające zjednać jej sympatię encyklopedystów, którzy jej zdaniem mogą wywierać największy wpływ na europejską opinię publiczną. Oferuje d’Alembertowi stanowisko preceptora następcy tronu rosyjskiego [...] zakupuje bibliotekę Diderota, pozostawia ją jednak do jego dyspozycji, zapewniając mu dożywotnio pensję kustosa [...] zaprasza Rousseau do osiedlenia się w Petersburgu. [...] Na listę francuskich agentów Katarzyny Wolter został wciągnięty nawet wcześniej niż inni. Katarzyna kupuje go sobie hojnymi darami, ale i moralnym wsparciem udzielanym zawsze ilekroć angażuje się on w obronę ofiar nietolerancji religijnej” (S. Zapaśnik, *Przeciwnicy absolutyzmu. Wolter*, w: *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, red. J. Staszewski, Warszawa 1991, s. 94-95). W literaturze przedmiotu wskazuje się na niejednoznaczność intelektualną i osobowością Woltera: „Już za życia Woltera kłopoty z interpretacją i oceną jego poglądów mieli zarówno jego przeciwnicy, jak i zwolennicy. W późniejszym okresie kłopotów tych może i nie przybyło, ale też i nie ubyło. Sposób jego wypowiedzania się jest bowiem tak wieloznaczny i tak przewrotny, że niejednokrotnie trudno się zorientować czy to co mówi, mówi serio, czy też żartem, a zwłaszcza czy utożsamia się z tym, co mówi, czy też dystansuje się od tego, a być może tylko zajmuje pozycję postronnego i w gruncie rzeczy niezaangażowanego po żadnej ze stron obserwatora”. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii nowożytnej*, Poznań 2008, s. 78. Choć trudno nie doceniać jego wezwań do „zaprowadzenia tolerancji”, takich chociażby jak właściwe wychowanie czy przestrzeganie praw naturalnych, stanowiących „jedynie albo dopełnienie, albo zastosowanie oświeconego rozumu” (tamże, s. 72), to trudno pominąć tak istotny aspekt tego procesu jakim było zwalczanie zabobonu religii katolickiej: „Voltaire [...] is also a source of multiple expressions and slogans, which became a fixed element of public discourse – to use but one example, one could refer to the motto: “Ecrasons l’infâme” (Let’s crush the infamous!). Where the “infamous” comprised not only the ecclesiastic establishment, but also related to Christian fanaticism, intolerance, backwardness as well as a number of other “original sins” of that religion” (tenże, *Voltaire’s radicalism*, „Diametros” 40(2014), s. 7).

⁶ M. Skrzypek, *Ambiwalencja oświeceniowych pojęć religijnego fanatyzmu, entuzjazmu i tolerancji. Filozofowie oświecenia o konfederacji barskiej*, w: *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka*, s. 49-83.

wzór innym państwow stawał Rosję pod rządami carycy Katarzyny II, przeciwko której skierowany był głównie zryw konfederatów barskich. Skrzypek, przytaczając szereg faktów z dziejów Rosji pod rządami Katarzyny (m. in. prześladowania staroobrzędowców, likwidację klasztorów), ukazuje iluzoryczność zmian oświeceniowych, zwłaszcza dotyczących wprowadzenia tolerancji religijnej. Wbrew zatem, jak podkreśla autor, zdrowemu rozsądkowi i faktom, Wolter uznaje Katarzynę II za krzewicielkę wolności sumienia i tolerancji religijnej, którą należy wprowadzić, jeśli jest to konieczne, nawet siłą. Antykonfederacki Wolter pod pretekstem walki z zabobonem dążył faktycznie do wyrugowania wiary katolickiej, w czym pomocny okazał się despotyczny monarcha, jakim była Katarzyna II. Paradoksalnie więc, fanatyzm zarzucany polskim konfederatom okazał się jedną z charakterystycznych cech postaci intelektualnej samego Woltera. W licznych pismach podkreślał, że wbrew politycznej *opinio communis*, celem Katarzyny II nie był rozbiór Rzeczypospolitej, ale szerzenie hasel tolerancji religijnej i obrona innowierców. Jak pokazują jednak późniejsze wydarzenia, filozof odznaczał się wręcz nadzwyczajną naiwnością bądź bezprzykładną przebiegłością, wierząc w pokojowe i szlachetne zamiary Katarzyny. Wolter u schyłku życia zrozumiał, iż będąc narzędziem w rękach europejskich monarchów, nie doprowadził wcale do „nawrócenia na filozofię deizmu”, ale do zniszczenia narodu i ośmieszenia samego siebie⁷. Skrzypek zestawia także zręcznie myśl Woltera z poglądami innych francuskich przedstawicieli oświecenia uważających się za zwolenników tolerancji (Diderot, Jean Jacques Rousseau), kreśląc tym szerszą panoramę oświeceniowej kultury intelektualnej.

⁷ Wolter zawiódł się na carycy, gorzkie rozczarowanie filozofa dosadnie opisuje Zapaśnik, sugerując być może, że Wolter nie ubolewał przesadnie nad niezrealizowaniem hasel tolerancji i wolności w Polsce, ale nad własną kompromitacją w oczach obserwatorów: „Jednak złudzenia Woltera co do rzeczywistych zamiarów Katarzyny utrzymywały się chyba najdłużej i nigdy nie zostały całkowicie poniecane. Jedynym powodem zwątpienia staje się sprawa pierwszego rozbioru Polski w 1772 roku. [...] Zanim wreszcie w tę interwencję Katarzyny zwątpił, występował jako apologeta jej interwencji w Polsce w wielu broszurach oraz prowadzonej przez siebie korespondencji. »Dałem się oszukać jak głupiec« zwierzył się w 1775 roku z przeżytego rozczarowania Fryderykowi II. Cios był ciężki, ponieważ Wolter uprzytomnił sobie, że występując jako rzecznik interesów Katarzyny naraził swoje dobre imię” (S. Zapaśnik, *Przeciwnicy absolutyzmu. Wolter*, s. 96.)

W innym aspekcie ze stereotypem zsekularyzowanego oświecenia polemizuje ks. Stanisław Janeczek, który upowszechnia ideał oświecenia chrześcijańskiego⁸, zdobywającego na znaczeniu we współczesnej literaturze przedmiotu w opozycji do wizji oświecenia jako kultury zsekularyzowanej⁹. Tym razem analizuje oświeceniową koncepcję religii w kontekście kultury filozoficznej, której wyrazem była ówczesna dydaktyka filozofii. W szczególności przedstawia model filozofii Boga, wykładanej w ramach metafizyki uprawianej w duchu eklektycznej „*philosophia recentiorum*”¹⁰, charakterystycznej dla wczesnych oświeceniowych reform szkolnych tyle na gruncie polskim, co europejskim. Ks. Janeczek ukazuje filozofię Boga uprawianą w szkołach pijarskich w trzecim ćwierćwieczu XVIII w., wskazując na jej filiacje tyle z nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim, co też na przejawy asymilacji idei oświecenia w formie programowego eklektyzmu i wykorzystania metod właściwych historii kultury. Dominacja empiryzmu owocującego fenomenalizmem, doprowadziła bowiem z czasem do zakwestionowania prawomocności maksymalistycznie pojętej metafizyki. Podejście to ujawniło się w szkołach KEN, gdzie praktycznie wyrugowano nauczanie filozofii na rzecz przyrodoznawstwa. W tym kontekście możliwa była tylko refleksja nad religią na gruncie historii kultury czy psychologii religijności. Ks. Janeczek analizuje ten drugi nurt na przykładzie poglądów ks. Hugona Kołłątaja. Jednocześnie wskazuje, że mimo *stricte* empirycznego podejścia oświeceniowi filozofowie podtrzymywali rozumienie Boga charakterystyczne dla klasycznej metafizyki, ukazując Boga jako twórczą, jedyną, konieczną i doskonałą przyczynę całej rzeczywistości. Zwraca uwagę, że mimo awersji Kołłątaja wobec metafizyki, niesłusznie jest przypisywanie mu deizmu. Upatrywał on bowiem w deizmie tylko jeden z etapów w dziejach religii opisany w „Rozbiorze krytycznym zasad historii początkowej wszystkich ludów”; nie był to zaś wyraz jego oso-

⁸ S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994; tenże, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008,

⁹ Zob. R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia” 30(2014), s. 11-55.

¹⁰ S. Janeczek, *Od filozofii Boga do filozofii religii w dobie oświecenia*, w: *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka*, s. 85-108.

bistych przekonań religijnych, ugruntowanych teologicznie, którym dał wyraz w piśmiennictwie społeczno-politycznym czy tekstach poetyckich.

Do tekstów, które mierzą się ze stereotypami dotyczącymi interpretacji poszczególnych elementów polskiej kultury filozoficznej, tym razem polskiej filozofii narodowej z lat czterdziestych XIX w., należy artykuł Ewy Starzyńskiej-Kościuszko, autorki cennej monografii poświęconej twórczości tak niejednoznacznej intelektualnie postaci jaką był Bronisław F. Trentowski¹¹. Autorka szuka nowej interpretacji tych dokonań wychodząc poza prostą opozycję filozofii i religii, ale także syntezy pojmowanej jako aspektywne podporządkowanie jednego z członów tej opozycji drugiemu. „Trzecia droga” miała przewyciężyć typowe dla filozofii zachodniej „myślenie różnicy”, jako „sposób, w jaki przysłania ona możliwość myślenia wiary i rozumu od strony ich możliwej źródłowej współzależności”¹², jak sądzi Krzysztof Mech, którego dokonanie przywołuje w tym kontekście Starzyńska-Kościuszko. Pisze Mech: „Chodzi tu nie tyle o postawienie znaku równości między nimi, co raczej o odsłonięcie ich możliwej do pomyślenia wspólnej podstawy”¹³. Model „myśli o inspiracji religijnej” upowszechniany przez Karola Tarnowskiego, i jego uczniów, do których należy Mech jest typowy m.in. dla francuskiej filozofii religijnej, także współczesnej¹⁴.

Starzyńska-Kościuszko stara się odnieść ten model interpretacyjny do twórczości przynajmniej niektórych polskich filozofów narodowych, ale za to tak znaczących, choć równocześnie tak różnych jak Bronisław F. Trentowski, August Cieszkowski czy Karol Libelt. Jej zdaniem „wymienieni tu myśliciele byli filozofami religijnymi, czyli usiłowali dokonać syntezy filozofii z religią”, jednak tę religijność pojmuje swoiście, przynajmniej ze względu na chrześcijański kontekst ich oddziaływania: „Wszyscy byli jednak panteistami (nawet jeśli oficjalnie od panteizmu się odżegnawali). Jeśli panteizm zinterpretujemy jako stanowisko, które mieści się jeszcze w obszarze religii (teologii), to wówczas znika różnica.... Jeśli

¹¹ E. Starzyńska-Kościuszko, *Koncepcja człowieka rzeczywistego. Z antropologii filozoficznej Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, Olsztyn 2004.

¹² K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 5.

¹³ Tamże, s. 11.

¹⁴ Zob. K. Tarnowski, *Francuska filozofia religijna*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012, s. 199-217.

natomiast panteizm jest już ateizmem, poglądem sprzecznym z ortodoksją, to wtedy mielibyśmy połączenie dwóch heterodoksji (filozoficznej – dla obrońców »czystej« filozofii włączanie w jej obręb rozważań na temat Boga jest sprzeczne z jej autonomią, i religijnej – nie tylko stosunek Boga do świata, ale i inne dogmaty religijne »filozofowie narodowi« interpretowali w sposób niezgodny z religią)¹⁵. Wydaje się więc, że proponowana przez Starzyńską-Kościuszkę „»synteza wyższa«, czyli takie połączenie różnych przeciwstawnych stanowisk, tendencji, koncepcji, w tym filozofii i religii, w którym oba człony relacji zostają zachowane w równowadze i żaden nie dominuje”¹⁶, pozostaje dalej postulatem, gdyż w istocie prowadzi do ufilozoficznienia religii, charakterystycznego dla badaczy z kręgu warszawskiej szkoły historyków idei¹⁷, jak zwłaszcza Andrzej Walicki, którzy interpretowali charakterystyczny dla filozofii narodowej mesjanizm w kategoriach ideologii czy światopoglądu zbiorowego¹⁸. Jak zauważa bowiem wnikliwie Starzyńska-Kościuszkę, prowadzi to do „pomieszania wątków filozoficznych z religijnymi, a także włączania twierdzeń światopoglądowych o proveniencji religijnej w obręb teorii filozoficznych (*par exemple* – mesjanizm)” czy też „przekonania, że filozofowanie jest nade wszystko »światopoglądową ekspresją« ducha narodu”, co ma być „charakterystyczne w ogóle dla filozofii romantycznej,

¹⁵ E. Starzyńska-Kościuszkę, *Opozycja, synteza czy „trzecia droga”? Filozofia i religia w poglądach przedstawicieli polskiej „filozofii narodowej” lat czterdziestych XIX*, w: *Filozofia a religia w dziejach polskiej filozofii. Inspiracje – krytyka*, s. 114.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zob. A. Walicki, *Historia filozofii w Polsce jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, „*Studia Filozoficzne*” 1(1969) z. 1(56), s. 105-118, tenże, *L. Kołakowski i warszawska szkoła historyków idei*, w: R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Warszawa 2000, s. 229-249. Por. S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „*Roczniki Filozoficzne*” 60(2007), nr 1, s. 89-108.

¹⁸ Zob. zwłaszcza A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 83-171; pierwodruk w „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*” 13(1967); toż w: tenże, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970; tenże, *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu*, w: tenże, *Filozofia polskiego romantyzmu*, s. 1-82; pierwodruk w: tenże, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.

która do Polski dotarła z Niemiec”¹⁹. Nic więc dziwnego, że Starzyńska-Kościuszko stwierdza o dziedzictwie badanych filozofów: „Bronili filozofii przed »nadmiarem« religii, mistycyzmu, a także mesjanizmu i religii przed »nadmiarem« filozofii (rozumu)”. Postulowana przez nią postawa traktowana jako „»wyższa synteza« miała być rodzajem – użyję tu terminu Trentowskiego [pisze Starzyńska-Kościuszko]– »różnojedni«. »Różnojednia« to nie zwykła synteza, w której różnica ulega zatarciu, lecz synteza zachowująca różnicę i w tym sensie wyższa. I to dążenie określałam mianem »trzeciej drogi«”²⁰.

Należy więc z radością przyjąć wydanie pokonferencyjnego tomu, który ze względu na spójność tematyczną oraz wszechstronność i integralność ujęcia śmiało można uznać za monografię. Publikacja ta, wpisując się w misyjną funkcję KUL, akcentującego w wymiarze badawczym i dydaktycznym problematykę mającą odniesienia światopoglądowe, pokazuje, że mimo niejednokrotnego starcia dwóch dziedzin kultury: religii i filozofii, wciąż, na gruncie filozofii polskiej, inspiracja przeważała nad krytyką. Nie można też nie docenić, że spotkanie historyków filozofii polskiej w Lublinie, ukazujące bogactwo wątków światopoglądowych, problemów filozoficznych i tradycji metodologicznych prezentowanych przez poszczególnych autorów, poszerzyło perspektywy badawcze oraz pomogło w integracji środowiska historyków rodzimej filozofii, często tak niedocenianej na tle filozofii europejskiej i światowej, pozytywnie stymulując poziom metodologiczny i merytoryczny prowadzonych badań.

¹⁹ E. Starzyńska-Kościuszko, *Opozycja, synteza czy „trzecia droga”? Filozofia i religia w poglądach przedstawicieli polskiej „filozofii narodowej” lat czterdziestych XIX*, s. 114.

²⁰ Tamże.